

解釈における創造と発見：エリアーデとリクール

著者	棚次 正和
雑誌名	哲学・思想論集
巻	20
ページ	77-100
発行年	1995-03
URL	http://doi.org/10.15068/00157421

解釈における創造と発見

——エリアーデとリクール——

棚 次 正 和

序

現代的な意味での一般的な解釈学がベックやデールタイ等によって確立される以前に、既にギリシア・ローマの古典文献学や聖書釈義という個別的な解釈学が存在していたことはよく知られている。古代の疎遠な意味世界や聖書の象徴的な秘義を如何に理解するかということは、古代世界やキリスト教世界と自分が馴染んでいる日常世界との文化の距離を如何に克服するかという課題であった。言うまでもなく、解釈学 (hermeneutics) の語源は、ギリシア神話に登場する神ヘルメス (Hermes) に由来する。ヘルメスは神々の使者、通行・商業・発明・奸計などの守護神と見做されており、エジプトの神トート (Thoth) と習合したヘルメストリス・メギストスも神秘学、占星術、錬金術の始祖とされている。解釈学は、その語源ヘルメスの多重神格が象徴しているように、日常的に意味が流通する次元からは掌握できない疎遠で異質な意味世界を理解可能なものにもたらす学である。従って、解釈学の問題は、この学の成立事情からして優れて異文化理解の問題であった。本稿の目的は、差し当たりエリアーデ (Mircea Eliade, 1907-1986) とリクール (Paul Ricoeur, 1913-) という二人の宗教学者の解釈学に対する基本認識や態度を検討することであり、またその作業を通じて、解釈的行為に潜む「創造と発見」という二つの契機に着目することである。解釈には、潜在的意味を顕在化する発見的側面と、新たな世界を根源的に生み出す創造的側面があると考えられる。前者が認識の更新であるとすれば、後者は存在の更新であると言えよう。こうした認識と存在の両面にわたる更新が、一口に解釈と呼ばれている営みである。それ故に、解釈は日常

の自明な意味世界と疎遠な意味世界との間の単なる通訳ではなく、その双方の意味世界に跨がった人間の「認識と存在」の境位の拡大・深化に関わる出来事である。このことの意味を、以下において探究したいと思う。

I エリアーデの創造的解釈学

エリアーデは、「解釈学こそが我々にとって重要な関心事である」と言う。何故なら、それは宗教学の最も遅れている局面であるからである。では、エリアーデは如何なる解釈学を目指したのか。この問題に着手する前に、我々はまずエリアーデ宗教学の理論的支柱を確認しておく必要がある。それは少なくとも二つある。一つは「聖の顕現」(hierophanies)であり、今一つは「聖の顕現の弁証法」(dialectique des hierophanies)である。宗教学の課題を聖なる現象の原初的な意味作用とその歴史の解釈に見ていたエリアーデにとって、聖なる現象を他の諸現象に還元することなく、その固有性を捉えることが最重要の任務である。こうした宗教現象固有の把握に徹底する態度の根底には、背後世界を想定せずに現象が自らを顕現にする事象[・]その[・]もの[・]に[・]肉[・]迫[・]し[・]ようとする現象学的態度に対する暗黙の共感があつたであろう。周知の通り、エリアーデは夥しい数の宗教現象(つまり未知の意味世界)との遭遇と接触を、文献上ではあれ追体験的に遂行している。『宗教学概論』(Traité d'histoire des religions, 1949)や『世界宗教史』I~III、(Histoire des croyances et des idées religieuses, 1976-1983)などを繙けば、古今東西の実に多種多様な宗教現象が彼の考察の射程内に収められていたことが分かる。そうした諸々の宗教現象の中に見出される構造的意味的連関の關係網から、エリアーデは、プリミティブな民族の神話的儀礼からイエスの宗教活動に至るまでの全宗教現象を貫く根本的節理として、「聖の顕現」と、聖がそれ自身とは別のものを通して顕現する「聖の顕現の弁証法」を見分けたのである。⁽¹⁾

ところで、エリアーデは、解釈上の還元主義(reductionism)と文化上の地域主義(provincialism)に対しては一貫して批判の眼を投げかけてきた。前者は宗教現象を他の社会的文化的心理的な諸現象に還元して説明する理論であり、後者は特定の地域社会に浸透した認識枠組みを暗黙裡に前提した物の見方である。還元主義の否定は、何よりも宗教現象をその現象の自己顕現のレベルで捉えようとするエリアーデの現象学的態度の表明であり、また特定の地域主義(例えば西欧中心主義)の放棄は、アルカイックな或いはプリミティブな民族が持つ周縁文化の宗教現象を学問的視野に収める努力を通して、世界の諸地域に歴史的特殊性を帯びて出現した様々な宗教現象の中に人間精神の統一性、即ち人間の宗

教的普遍性を見出そうとする意図と結びついていると推察される。こうした解釈的還元主義と文化的・地域主義を乗り越える過程で、宗教学は「包括的な学」とならざるを得ない。何故ならば、宗教現象を何か他の原理（無意識の構造、リビドー、社会の下部構造、科学的事実など）に還元する態度を超越する企ては、他の諸学の成果や知見を吸収しうる学際的で柔軟な精神を不可欠とし、また共同主観的認識枠組みという文化の眼鏡を相対化する試みは、他の認識枠組みの存在の可能性を肯定しうる開かれた精神を必要とするからである。

エリアーデ宗教学を導いているものは、おそらく、聖なるものと人間の実存との不可分の関係性に対する根本直観だろう。人間の実存はそれ単独では完結しないばかりか、空虚で無意味な世界の中で孤立化し断片化する他ない。宗教的人間 (homo religiosus) が日常的現実を超えた實在の内に住むことを憧憬し、永遠の生命を渴望してきたのは、そこに自己と世界を意味の欠如から救済し、それらを価値づける根拠を見出したからである。エリアーデの視線は、こうした聖なるものの顕現とそれを根源的に志向する人間存在の本質的様態に注がれている。現象学の用語を使えば、世界内存在としての「人間の実存」とそれを意味充塞せしめる「聖なるもの」は、相関的な志向性の関係にあるのである。「聖なるものは人間の意識構造の一要素であって、意識の歴史の一段階を示すものではない」ことは、彼の著作の中で繰り返し述べられている。

情報量の少ない地方文化に属していたエリアーデが採用した方法の「第一点は最高の情報源——最高の伝統、最高の解説——へと赴くこと」であり、第二点はアルカイックな宗教や伝統的宗教に取り組む際に「起源から、即ち宇宙創成神話から始めること」であった。神話は全て起源の神話であり、そこではなぜ世界は存在するのかが物語られる。世界の創造は、人間や植物や性別や死や制度など一切の創造のモデルである。

宗教の原初形態を扱い、そこに神話的範型とその反復を洞察するアルカイックな存在論 (ontologie archaïque) には、外的世界の事物や行為はそれを超越する實在に参与して始めて価値を獲得すると見たプラトンの構想がある。エリアーデ自身も神話的範型とアイデアの類似に気づいており、両者に関して重要なことは想起 (anamnesis) であると指摘している。この「アルガイック」が歴史的起源を意味するものでは必ずしもなく、むしろ超歴史的な存在論的起源に関わるものであることは銘記されてよい。プラトンのアイデア論やゲーテの原植物の着想にも通底すると考えられるエリアーデの形態学 (morphologie) は、歴史と構造を統合しようとする壮大な構想に基づいている。宗教現象の歴史的個別研究とその構造的連関を把握する体系的研究所の交互媒介の必要性は、盛んに力説されながらも、従来は研究者の間で両領域の暗黙の棲み分けが行われていた。エリアーデはいわばそのタブーを犯して、歴史と構造の間、更には記述と価値の間にある自己分裂を癒そうとし、学問的地平におい

て人間の**全体的**の回復を図ろうとしたわけである。

では最初の問いに立ち帰って、エリアーデが企てた解釈学の性格を探ることにしよう。ここでは、彼の著書『探究——宗教における歴史と意味』(*The Quest—Meaning and History in Religion*, 1969)に収録された第一論文「新しいヒューマニズム」と第四論文「危機と更新」を手掛かりにしたい。

第一論文「新しいヒューマニズム」(*A New Humanism*)は、何よりも現代という時代の歴史的境位を強く意識して論述されている。現代は一方で「アジアの諸民族が最近歴史の舞台に再登場し」、他方で「いわゆるブリミティブな民族が大いなる歴史の地平に姿を現そうと身構え」、彼らがかつてのように受動的な対象ではなくて能動的な主体となりつつある時代であるという認識が、「新しいヒューマニズム」へのエリアーデの期待の背景にある。異文化との遭遇が不可避な現代において、西洋人にとっての焦眉の問題は、未知の他民族の実存状況を如何に深く理解するかということである。エリアーデの見解では、「新しいヒューマニズム」の誕生は、疎遠な他者の意味世界との出会いを通して獲得される「人間に関するより深い知」を前提とせねばならない。

ところが、宗教学の学問的状況はと言えば、「宗教資料を収集し刊行し分析するという緊急を要する不可避な作業に心を奪われて」、時として「それらの意味の研究を怠ってきた」。宗教資料が様々な宗教体験の表現、即ち歴史の過程の中で人間が引き受けた実存状況を示すものである以上、宗教学が真の文化的役割を果たすことは、宗教的文獻の意味を現代人の精神に理解可能なものにするという己の課題を遂行する時に始めて現実化されるはずである。こうして、我々の学問の最も展開の遅れた局面である故に、「解釈学こそが我々にとって重大な関心事」(22)である。宗教は文化的諸価値の根幹に関わる現象である故に、宗教の比較研究は、最重要の文化的役割を果たすことになる。その場合、宗教学者は一文化の宗教現象を単に社会的経済的政治的脈絡において捉えるだけでなく、内から接近する必要がある。文化的地域主義の超克は、膨大な数の馴染みの薄い実存状況の理解を通してのみ可能となるだろう。疎遠な他者との出会いは、公認された文化世界の相対化や破壊さえもたらす危険を伴うが、その出会いが文化的創造性を獲得するとすれば、宗教現象に関する資料収集や分析的記述の後で、更にそれらを「それら自体の照合次元で」(*on their own plane of reference*)理解しようと努める時である。つまり、宗教現象はその特有の存在様式が受容される時に始めて、その自律的価値、即ち精神的創造としての価値も解明されうるのだ。

エリアーデは、宗教学は他の如何なる人文学よりも「哲学的人間学」(philosophical anthropology)への道を切り開くことができる。何故なら、「聖なるものは一つの普遍的次元で」あって、「文化の起源は宗教的経験と信仰に根差している」からであり、更には社会制度・技術・道德的觀念・芸術のような文化的創造物は、それが根本的な世俗化を被った後でさえ、「その始源の宗教的母胎を知らなければ、正しく理解されない」(Q9)からである。「こうして、宗教学者は、〈世界内存在〉(“being in the world”)という人間の特殊な実存状況と呼ばれてきたものの永続性を把握する立場にいる。というのも、聖なるものの経験は、その相関者であるからである。」(Q9)つまり、宗教的経験は、人間が自分の存在様式に気づいて世界の内で自分の現存を引き受けることによって構成されるのである。このような視点に立てば、宗教学者は、「夥しい数の実存状況をへ追体験し」て、多数の体系化される以前の存在論を説明するという解釈学的努力」(Q10)を要求されることになる。

以上が、我々の関心から捉えた第一論文の概要である。要するに、異文化との出会いが不可避な現代において、未知の意味世界としての宗教現象、即ち世界内存在という他者の特殊な実存状況を「それら自体の照合次元で」内的に理解しようとする解釈学的努力を通して、「人間に関するより深い知」に到達すべきことが論究されたわけである。そうした「人間に関するより深い知」を基礎として始めて、「新しいヒューマニズム」は世界的規模で展開されると推測されている。ここで注目すべき点は、エリアーデが宗教学は「哲学的人間学」に至る道を切り開くことができる考えたことである。聖なるものは一つの普遍的次元であり、聖なるものの経験と相関的である人間の特殊な実存状況(世界内存在)の永続性を、宗教学者は把握する立場にいとされる。この主張は、哲学的人間学への宗教学の解消を意味するものではない。聖なるものと人間の実存とが会合する「聖なるものの経験」が、人間の意識構造や存在様式の既成の枠組みの内で取り扱えるものではなく、その意識構造や存在様式の存立自体に聖なるものが本質的に関与していることを示唆するものと解される。事実、エリアーデは「聖なるものは意識構造の一要素であって、意識の歴史の一段階ではない」と繰り返し明言している。このような理解に立つ時、取り敢えず、解釈学は未知の意味世界を理解するための方法論的手段の役割を担うことになる。疎遠な他者の意味世界を追体験的に理解しようとする解釈学的宗教学は、その解釈学的努力の過程で「人間に関するより深い知」の体系としての「哲学的人間学」に至る道を切り開くのである。しかし実は、解釈学の役割は、単に異文化理解や他者理解の手段に尽きるものではない。

『探究』に収録された第四論文「危機と更新」(Crisis and Renewal)の冒頭では、現代の宗教学者が控え目で臆病になった原因が考察され

ている。サンストリットとインド哲学の発見の帰結として期待された「第二のルネッサンス」が現実を起こらなかったのは、それらの研究が文献学や歴史学の域を超えなかったからである。宗教学は東洋学や人類学の発展に依存しつつ、先人の行き過ぎた理論構築への反省の下に、一つの独立した学問としての確固たる基礎を築くことに専心してきた。こうした宗教学者の慎重深さ、むしろ過度の臆病さが、自分達の研究成果を文化的に評価するのを躊躇せしめている。エリアーデは、この事態を逆説的で悲劇的なものと見る。というのも、「宗教学者が西洋人が遭遇した〈未知の世界〉を解読し解釈するための範例となる学問を構築すべきであった正にその時に、この精神的臆病さが一般的となった」(Q:59)からである。現状を打開するには、まず何よりも宗教学者自身が分析こそ真の科学的作業であるという迷信から自己を解放することが先決である、とエリアーデは言う。精神世界の外的側面に専ら集中することは、結局は自己疎外の過程となる。

宗教学にとって、総合への道は解釈学を経由することである。それは宗教的事実を単に理解する解釈学に止まらず、宗教的事実の本性からして「創造的解釈学」(creative hermeneutics)となることが予想される。自然科学や社会学などと違って、解釈学は「或る文化の生ける源泉の中に身を置く。」何故なら、「およそ文化は全て、その〈神話〉や特殊な観念形態についての一連の解釈や再評価によって構成されている」(Q:61)からである。或る文化の原初的ヴィジョンを再査定し、その基本観念を再解釈するという点で、解釈者は文化の創造にも比肩すべき作業を行なうのである。このような創造的解釈学は、人間を変えずにはおかない。それは「学問以上であり、実存の質それ自体の変容を可能ならしめる精神的技術でもある。」(Q:62) エリアーデの見解では、「今や宗教学者は、他の仕方では接近不可能な、かなり多数の〈有意味な状況〉や世界内の実存様態を探究し解明することができる。」(Q:63) アルカイックでエキゾティックな象徴・神話・観念などを含む宗教資料の意味論的複合性を理解し評価する用意ができているのは、独り宗教学者のみである。こうして、宗教学は「人間を変える可能性があることから、その語の強い意味において〈教育学〉としても、またその価値の表現が、歴史学的であれ哲学的であれ芸術的であれ、如何なるものであれ、〈文化的価値〉の創造の源泉としても自らを証言する」(Q:66) だろう。

「文化の創造」(cultural creation)と「人間の変容」(modification of man)を最終的に目指す宗教学の役割に対しては、科学者や神学者から異議が差し挟まれるかも知れない。また、宗教現象についての還元主義的説明や非神秘化も依然として行なわれるだろうが、その試みは無益だろう。エリアーデの見解では、宗教学者は「人類史の底に流れる精神的統一性(spiritual unity)を認識している」(Q:69)から、如何な

る民族集団や文化体系を研究する場合でも、「自分にとって根本的に〈疎遠な〉世界の中で動いているという感覚はない。」エリアーデの眼差しは、今日始めて歴史が真に普遍的なものになりつつあり、従って文化も地球規模のものとなる過程にあるという現実認識に支えられている。「こうした文化の地球化 (planetisation) に向けての努力において、宗教学は中核的な役割を果たすことができる。即ち、宗教学は普遍的な型の文化の精練に貢献することができる」(Q.69) のである。だが、そのことが可能となるのは、宗教学者が「自分の劣等感、臆病さ、ここ五十年間の停滞を打ち破る時」である。

第四論文を我々の問題意識から要約すれば、以上のようになる。そこで論究されたことは、今日の宗教学の危機的状況に対する分析と、その現状を打開して宗教学を更新するための方策、及び「文化の創造」と「人間の変容」という宗教学の役割などであった。エリアーデは、宗教学更新の秘鍵は「創造的解釈学」にあると考えている。そのことの意味は、宗教学が知見を拡大するために解釈学を媒介するというよりも、宗教学がそもそも方法論的に解釈学を不可欠なものとして要請するということである。解釈学は古典文献学の補助学から疎遠な意味世界の理解に関する方法論的基礎学へと転回を遂げた歴史を持つが、今や多数の疎遠な、しかも生きた意味世界が我々との出会いを待ち受けている。

だがそれにしても、「創造的」解釈学とは具体的には何を意味し、また何故「創造的解釈学」が宗教学の要諦となるのだろうか。その答えのヒントを『ラビリンスの試練』(*L'Epreuve du Labyrinthe*, 1978) に求めてみよう。それはクロード・アンリ・ロケとの対談集であるが、エリアーデ晩年の思想が、過去の出来事の回想を交えつつ正直に述べられている。その中に、解釈学が創造的である理由をエリアーデ自身が述べた件がある。⁽⁶⁾彼の説明では、まず第一に解釈者自身にとって創造的であるのは、「儀礼・象徴・神話・神像などの宗教的創造の中に現前する啓示を解読しようとする努力」は不思議な仕方である。「探究者の意識と人生を豊かにする」からであり、第二に「直接的経験のレベルでは明らかではなかった特定の諸価値を顕わにする」という点で、即ち見えなかった意味的構造的連関を顕わにするという点で創造的であり、解釈学の課題は「諸々の象徴の潜在的な意味作用とその生成を顕わにする」ことにある。更に第三に、例えば宇宙樹や洗礼の象徴体系が解釈学によって理解可能となるという場合、その新たな世界内存在の形態との出会いは、単なる知的欲びを超えて、解釈者の人生に重要な影響を与える創造的発見となる。要するに、「宗教現象」の現前的啓示性、「世界」の潜在的意味連関の顕在化、新たな「世界内存在」との出会い、この三重の意味が融合して解釈的行為は創造的となるのである。ここで解釈されるべき潜在の意味は、何よりも宗教的な意味だが、「宗教現象」それ自体が有する創造力に

よって、「世界」と「世界内存在」の双方が、解釈的行為を通して根源的な仕方でも創造され、或いはむしろ再創造するのである。宗教現象の創造的解釈とは、世界と自己の再創造に他ならない。宗教学の役割である「文化の創造」と「人間の変容」は、このような創造的解釈学においてのみ十全に達成されうる。従って、「創造的解釈学」が宗教学の方法論的基軸として要請される理由は、宗教現象を把握する学問的営為が、宗教現象それ自体の文化創造的本性からして、未知の意味世界（とりわけその宗教的起源と構造）を追体験的に理解することを必要とするからである。ここに、解釈学が単なる異文化理解の方法論的手段を超えて、世界と自己を創造的に更新する営みへと変化する転換点がある。

エリフデの解釈学に関して言い残した点は数多くある。例えば、それが人間存在の全体性（個人の存在全体であると共にその集合としての人類全体）を視野に収めた「包括的解釈学」（total hermeneutics）であるということ、またそれと関連するが、解釈学的努力による宗教の創造性の再発見や再創造という宗教学的営為——その著作は主にフランス語で刊行された——と、明晰判明な自我意識には見えない動機や志向を炙り出す創作活動——その作品は主にルーマニア語で発表された——との関係、要するに宗教的創造力と文学的想像力との関係などである。稿を改めていづれ論究したい。

II リクルールの解釈理論

では次に、解釈学が原理的に抱え込んでいる諸問題を浮き彫りにするために、現代フランスの代表的な解釈学者であるリクルールの見解を窺うことにしよう。彼の解釈理論は極めて精緻且つ克明に展開されており、その骨子を知ることさえ困難だが、我々は彼の著書『解釈理論』（*Interpretation Theory*, 1976）を彼の理論概要を知る手引きとしたい。リクルールの哲学的思索は、一九六〇年代初めの「解釈学への転回」と一九七〇年代半ばの「言語への転回」という二度の屈折を経て深められたと言われる。『解釈理論』は「言語への転回」直後に出版された著作で、円熟期のリクルールの言語論や解釈理論が最も要領よく凝縮されて展開された著作の一つと考えられる。そこで、まず『解釈理論』の論旨を要約することから始めることにする。以下の纏めは、我々の関心に即してリクルールの議論を再構成したものであって、同書の忠実な要約では勿論ない。リクルールの解釈理論は、具体的には言述（discourse, discourses）理論の形で展開されている。言述理論を構築する際の二本の理論的支柱は、〈出来事と意味の弁証法〉（the dialectic of event and meaning）と〈語義と指示の弁証法〉（the dialectic of sense and reference）であり、また

言述理論における主要命題は「志向からの意味の解放」と「状況からの指示の解放」の二つであると想定される。言述における二重の弁証法的対立を描写することは、出来事と意味の間、及び語義と指示の間にあるギャップを記述することであり、それは同時にその二重のギャップを克服する作業としての解釈の道を開拓することでもある。言述理論はギャップ——解釈学の用語では疎隔 (diatanciation, Verferndung) ——の問題を媒介して、解釈理論に接続している。

さて、『解釈理論』には四つの論文が収録されている。第一論文「言述としての言語」(Language as Discourse)の狙いは、構造言語学の成功によって片隅に追いやられた言述としての言語を言語学の中心問題に復権させることにある。構造言語学が「構造」としての言語、即ち自己内に閉じた差異の体系としての言語の記号論 (semiotics) を扱うのに対して、リクールは言述としての言語の意味論 (semantics) を取り上げる。言述は言語活動の個々の「出来事」として実現される。この出来事の次元は、構造言語学には言述の認識論的弱点を示すものとなる。体系は存続するが、出来事は消滅するからである。しかし反面、体系が単に潜在的なものに止まるのに対して、出来事は現実に生起する。従って、言述の意味論の第一段階は、この出来事の暫時性に起因する認識論的弱点を、出来事の現実性から帰結される言述の存在論的優先を関係づけることを通して、修正することである。言述の行為は単なる束の間の出来事ではなく、もう一度話したり、別の言葉で話す時に、命題内容と呼ぶる自己同一性として確認される。それは基本的には「記号」ではなく「文」の自己同一性としての「意味」であり、文は単一の同定〔主語〕と普遍的な述定〔述語〕の結合である。こうして、リクールは次の公理に到達する。「全ての言述は出来事として実現されるとすれば、全ての言述は意味として理解される。」(IT.12)

以上のような意味論的接近は、オースティンの言語行為論や相互発話行為論などに対する考察によって強化され、へ出来事と意味の弁証法への新たな局面が、言語の行為遂行的な出来事と命題の意味の緊張として、また意味を交換する相互主体的な出来事として照射される。ところで、言述の意味は、言表者の主観の意味であると同時に言表の客観の意味(命題内容)でもあるが、言述にはそれが「何」であるかという「語義」の側面と、それが「何について」であるかという「指示」の側面がある。語義が言述に内在して文の内部で同定と述定を相関させるのに対して、指示は言語を世界へと関係づける自己超越的な運動である。ここで決定的な事実、言語はただそれが使用される時にもみ指示を持つということである。何かを指示する場合、その語義は話し手の指示的な志向によって横切られている。結局、〈語義と指示の弁証法〉のみが、言語と世

界内存在の存在論的状況との関係について何ごとかを語るのであり、我々は世界内に存在する故に、言語へとまたらすべき経験を持つのである。こうして、言述の最も具体的な意味論は、語義の内在的構成を指示の超越的志向に関係づける理論となることが予想される。

第二論文「話すことと書くこと」(Speaking and Writing)では、「言述理論が展開される場面が「話すこと」から「書くこと」へと移される。書くことにおいて発生するのは、話すことの中で潜在的状态にあるものが顕わになること、即ち出来事が意味から分離することである。「書くことは言述の十全なる顕現である」という認識に立つて、リクールはヤコブソンのコミュニケーション理論の図式を下敷きにして、言述を構成する六つの要因(話し手・聞き手・メッセージ・接触[媒体]・コード・脈絡[指示])が話すことから書くことへの移行の中で如何に変化するかを論じる。

まず、「メッセージと媒体」の関係は、言述が人間の声とは別の何か外的な媒体(石や紙)の中に固定される書き記し(inscription)によって最も明白な変化を被るが、書くことが現実固定するのは話すことの出来事ではなくて、その出来事の志向対象(ノエマ)としての意味である。次に、「メッセージと話し手」の関係と「メッセージと聞き手」の関係も、話される言述から書かれた言述に移る時に、一方では著者の心的志向とテキストの意味とが分離し、他方で書かれたテキストは未知の読者(読むことのできる全ての人)に向けられるという決定的な変化を被る。書き記しは、テキストの意味論的自律と同義である。テキストは著者が生きた有限な地平を逃れ、今やテキストが意味することは、著者が書いた時に意味したことよりも重要になると同時に、そのテキストの読者は潜在的に普遍化する。テキストの意味論的自律が読者を創り出すのだが、逆に読者の反応(解釈)がテキストを有意義なものたらしめる。こうして、「対話が終わったところで、解釈学は始まる」のである。「メッセージとコード」の関係は、文学ジャンルの機能との比較を通して考察される。詩や物語や随筆などの言述を産出するジャンルは、素材に形式を適用して作品を生み出す創作の法則に関わっており、言語の作品は彫刻の如く自足的となると共に、また形作られるべき素材でもある。最後に、書くことの出現によって、「メッセージと指示」の関係は最も複雑な変化を受けることになる。対話における一切の指示は呈示に依存し、対話の当事者が共通なものとして認識している状況に依存している。書くことが打破するのは、正にこうした対話的状況での指示の根底である。著者と読者の間の時空の距離が生み出す共通の状況の欠如の中で、指示範囲は二重に拡張される。即ち、書くことによって、人は状況ではなく世界を持つに至り、テキストは「その意味を心的志向の監督から解放するのと同じ仕方、その指示を状況的指示の限界から解放する。」

(IT 36) 他方、詩的言述における公然的で記述的な指示の削除（指示の蝕）は、我々の世界内存在に対する指示の力を解放して、「テキストによって切り開かれた指示の総体」としての世界の投企に我々を開かしめる。

さて、残された問題は、解釈過程それ自体の中に言述の外在化の究極的な正当性を見出すことである。「書くこと」の問題は、その対極にある「読むこと」に関わる時に解釈学の問題となる。そこで現われる新たな弁証法が、〈疎隔と同化の弁証法〉(the dialectic of *disanciation* and *appropriation*) である。同化はテキストを著者から切り離れた意味論的自律と対応するもので、「疎遠なものを自分自身のものにする」とである。ここで言われる距離とは、我々とテキストの間にある文化の疎隔である。それ故に、読むことは自属性と他属性の間での文化の闘いの中でこの疎隔を癒す一種の「治療」となりえ、解釈は疎隔を乗り越えて意味を回復する作業となりうる。リクールの解釈理論の特色の一つは、解釈を「疎遠や疎隔を生産的なものとする企て」(IT 44) と捉える積極性に窺えるが、この疎隔と同化の問題は第四論文と結論で再び取り上げられる。

第三論文「隠喩と象徴」(Metaphor and Symbol) が同書のこの位置に収められた理由は二つある。一つは文学作品における意味の余剰に関わるもので、リクールは「隠喩」を文学作品が持つ認識的価値についての試金石と見做し、隠喩という意味の余剰を意味論の領域に統合できるならば、言語の意味作用の理論を最大限に拡張できると考える。もう一つの理由は、言語を超え出る意味の余剰としての「象徴」に関わるものである。象徴には、意味論的なものと非意味論的なものの双方が含まれている。リクールの見通しでは、「隠喩理論が象徴理論に通じる予備的分析として役立つとすれば、象徴理論の方は、その中に言語的な二重の意味のみならず、非言語的な二重の意味をも含めさせることによって、我々が意味作用の理論を拡張するのを許すだろう。」(IT 46) つまり、隠喩や象徴に対する考察は、解釈理論の領域拡張に関係するわけである。我々にはリクールの論述を詳細に辿る余裕はなく、彼の議論の結果のみを確認するに止めたい。リクールは隠喩に関する古典修辞学的前提を六つの命題にまとめ、現代の意味論を参照しつつ、それらの命題を逐一否定する。そして、従来の代置理論に代わって、彼は緊張理論を提出する。隠喩は単語の意味作用の置き換えではなくて、隠喩的言表における二つの単語の間に生じる緊張の結果であり、単語の字義的意味からの逸脱ではなくて、対立する二通りの言表解釈の衝突である。また従来、隠喩を説明してきた類似性の原理は両立しえない二つの観念の結合による衝撃を軽減する役割を果たすが、むしろ隠喩の機能は相互に疎遠なもの同士を結合することで新たな意味関係を生み出すことにある。文彩を或

る単語の別の単語との置換と見る古典修辭学に対して、リクールは生きた隱喩は「瞬時の創造」であり「意味の革新」であるとする。要するに、緊張を孕む眞の隱喩は翻訳できず、またそれは単なる言述の裝飾ではなく、實在に関する新しい情報を提供するものである。こうした考察を踏まえて、リクールは「一方において隱喩の中には象徴以上のものがあり、他方において象徴の中には隱喩以上のものがある」(IT:68)という結論を下す。隱喩の中に象徴以上のものがあるのは、隱喩こそが象徴の潜在的な意味論を言語にもたらすからであり、象徴の中に隱喩以上のものがあるのは、隱喩は経験の深みに掉差す象徴的力が預けられる言語的手続きにすぎないからである。

さて、最後の第四論文「説明と理解」(Explanation and Understanding)とその直後の「結論」(Conclusion)は、『解釈理論』全体の議論を総括する性格を帯びたものである。書かれた言述(テキスト)を読む行為が解釈であるが、その際の認識的態度を説明と理解に大別できるとすれば、一般に説明においては命題や意味の範囲が分析的な仕方で説明されるのに対して、理解においては部分的な意味の連鎖が総合的行為の中で全体として把握されると言える。ロマン主義的解釈学では、この説明と理解の両極性は相互に還元不可能な知解の形態と見做され、説明の範例的な適用範囲は自然科学にあり、理解の本来の適用範囲は精神科学(人間科学)にあるとされる。つまり、ロマン主義的解釈学における説明と理解の二分法は、二つの方法論、及び二つの現実領域(自然と精神)を対立させるのであり、そこでは解釈は理解の一つの特殊ケース、即ち書かれた生の表現に適用された理解ということになる。これに対して、リクールは読むことにおける説明と理解の両極性は二元論的視点で取り扱われてはならず、解釈を説明と理解を包み込む過程全体を指すものと考ええる。このような基本的視座から、リクールは解釈を「説明と理解の弁証法」(the dialectic of explanation and understanding)と見做し、それを理解(テキスト全体の意味の素朴な把握としての推測)から説明への運動と、説明から理解(説明の手順に支えられた洗練された把握)への運動という逆方向の二重運動に分節して捉え直そうと努める。そもそもテキストの意味を推測する必要性がどこから来るかと言えば、それはテキストの意味論的自律と関係している。テキストと読者の間の非対称的な関係——対話と違ってテキストは沈黙している——は、楽譜とその指示に従う指揮者の関係に似ており、理解は最初の出来事が客体化されたテキストを起点として新しい出来事を生成することに他ならない。テキストの意味を推測せねばならないのは、著者の心的志向が我々の手の届かぬところにあるためである。従って、理解は非心理的に正に意味論的な空間で行われるのであり、推測において誤解は殆ど不可避免でさえある。だが一体、理解によって何が推測されるのか。テキストの言葉の意味を解釈することは、テキストを個別的な全体として解釈し、

またその意味の潜在的地平を解読することである。こうした推測を点検する確証の手続きは、経験的検証の論理よりは蓋然性の論理に近い。不確実性と質的蓋然性の論理に依拠して諸々の指標を収斂させる方法こそが、個別的なものの学に確固たる基礎を与えうるのである。このようなテキストに対する推測と確証の循環的關係の中で、競合する解釈間の葛藤が発生することになるが、その代わりに我々は独断論と懷疑論という両極端を避けることもできるのである。

読むことにおいて推測〔理解〕と確証〔説明〕の弁証法が〔出来事と意味の弁証法〕に対応しているとすれば、説明と把握〔理解〕の弁証法は〔語義と指示の弁証法〕と関係していると言える。書くことによって可能となり、文学によって実現された状況的世界からの抽象は、読者としての我々に、現実に対する公然たる指示を中断するか、テキストの潜在的で非公然たる指示を想像上で実現するか、二つの相反する態度を取らせるだろう。第一の読み方は、呈示されうる世界への関係の遮断、即ち公然たる指示を中断した状態に止まり、外部なきテキストの場所に身を移すことを意味する。そのように捉えられたテキストとしての体系は、ソシュールがラングと呼んだ閉じた記号体系に酷似している。⁸⁾ プラーグ学派やコペンハーゲン学派が教えたことは、過程から体系を抽象すること、そしてその体系を同じ体系の他の単位との対立を通して既に規定された単位と関係づけることは常に可能だということであった。そうした単位の有限な集合内での弁別的実体の相互作用が、現代言語学での「構造」の概念を規定している。

リクールは、神話素の相互関係としての神話の構造を析出しようとしたレヴィ・ストロースの構造分析や、物語の行為的単位への還元によって物語を非時間化したプロップ学派による民話分析に言及し、構造主義学派の言う「説明」の厳密な意味を明確にした上で、「説明」が如何にして「理解」を要請するかを示そうとする。神話や物語の中に見出される諸々の対立と矛盾の全体は、人間の実存的葛藤との関連なしには意味を持たない。構造分析は、起源物語としての神話を含む根源的な問いを免れるところか、却って一層高いレベルの根源性へと連れ戻すのである。リクルールの想定では、構造分析の機能は、我々を表層の意味論（即ち、物語られた神話の意味論）から深層の意味論（即ち、境界状況の意味論）であり、それが神話の究極的な「指示物」を構成する（へと導くことにある。この深層の意味論（a depth semantics）という概念を考察の導きの糸とすれば、テキストの非公然的な指示は、「テキストの深層の意味論によって開示されるような種類の世界、即ち一つの発見」（IT:87）となる。理解は著者や著者の状況とは関係がなく、テキストの指示によって切り開かれた世界叙述（投企）の把握を目指すことである。テキスト

トを理解することは、語義から指示へとその運動を辿ることに他ならない。この過程で、構造分析が演じる媒介的役割は、テキストへの客観的接近を正当化することであると共に、主観的接近を修正することでもある。このような深層の意味論によって生まれた指示は、既に存在しているものを指差す公然たる指示の機能を超えており、「示すことは、同時に新しい存在様態を創造すること」(T:88)なのである。

ところで、この〈説明と理解の弁証法〉としての解釈が既述の〈疎隔と同化の弁証法〉と関係づけられる時に、『解釈理論』の議論全体を総括する「結論」の視点が生まれる。それは、解釈における歴史主義と論理主義の対立を動的な弁証法的過程として捉える視点と重なり合っている。疎隔は何よりも疎遠を意味し、同化はその文化的遺産を距離の疎外から救出することであった。その論究の際に、リクールは解釈を「疎遠や疎隔を生産的なものとする企て」として語った。だが、それは如何にして可能となるのか。

解釈の歴史主義がテキストを特定の社会的文化的脈絡から捉えるという認識論的前提を有するのに対して、フレーゲやフッサールの如き論理主義は命題の意味は心理的現実でも物質的現実でもなく、同一のものとして様々な個人に同定される理念的対象だと主張する。文化の表現に関する説明における歴史性から論理性への反転は、文芸評論の分野でも指摘できる事実だが、リクールはこうした反歴史主義的傾向を考慮に入れて、自分の研究がその意味一般の客観性に関する主要な前提と一致していることを認める。〈説明と理解の弁証法〉を背景に置く時、疎隔と同化という実存的概念は一層豊かになる。即ち、疎隔の実存的概念は認識論的展開を受け取り、非歴史化されたテキストは著者と読者の間の不可欠の媒介となる。また、疎遠なものを自分自身のものとする目標は依然として変わらないが、同化の実存的概念はテキストの意味の現実化として捉えられる。つまり、読むことが言述の出来事を新たに生み出す時に、解釈は完成されるのであり、同化として解釈は一つの出来事となる。しかし、同化の概念は批判的な相関者が必要であり、その種の認識論的補完なしには誤解される危険がある。

例えば、同化を著者の天性と気心の合った一致と見るロマン主義的要求に潜む誤解があるが、同化されるべきは、別の自我の内的生ではなくて、「物事の可能な見方の開示であり、それこそがテキストの真正の指示力である。」(T:92) こうした開示と同化の結合が、シュライエルマッハー以来の解釈学の核心である。「著者が自己理解する以上によく理解すること」とは、実は著者自身の実存状況の限られた地平を超えて、彼の言述に含まれた開示力を示して見せることに他ならない。それはガダマーが「地平融合」(Horizontverschmelzung)と呼んだ事態、即ち読者の世界地平が著者の世界地平に融けるという事態に接近する。テキストの理念性は、その地平融合の過程での媒介的繋がりととなる。また、

解釈学の課題は最初の受け手の理解に支配されるという誤解は、テキストの意味が対話の相手を超え、時間を超えて読める人には誰にでも開かれていることを見逃している。意味の全時間性は、未知の読者に意味を開くのである。更には、現実の読者によるテキストの意味の同化を読者の有限な理解力の支配下に解釈を置くことと見做す誤解もある。だが、同化されるものは、テキストの背後に隠された別の主体の志向ではなく、一つの世界の投企であり、テキストがそれ自体の前にその非公然たる指示によって切り開いた世界内存在の形態の提示である。従って、リクルによれば、解釈とは自分の世界内存在の仕方を既に習得した主体がテキストへ自分の自己理解のアブリオリなものを投企してテキストの中にそれを読むことであるところか、「新しい存在様態……(引用者、省略)……の開示が、その主体に自己自身を知るための新しい能力を与える過程」(TT.94)である。こうして、同化は一種の所有(possesion)、一つの物事の握み方として現われるのを止め、利己主義的ナルシズム的な自我の没収(dispossession)という契機を含むことになる。この没収の過程は、意味の普遍性・非時間性の働きと結びつくが、その意味の普遍性は今度はテキストの開示力と連結する。このようなテキストの指図に応じて意味の矢印の方向を辿ろうとする解釈が、新しい自己理解を始動させるのである。

以上、我々はリクルの『解釈理論』における議論を概観した。そこに展開された四つの弁証法、即ち「出来事と意味の弁証法」、「語義と指示の弁証法」、「説明と理解の弁証法」、「疎隔と同化の弁証法」のいずれにも密接不離の關係を持つのは、意味を巡る理念性と現実性の対立である。対話的狀況での「話された言述」においては、話者が生み出す言述が出来事として実現されつつ意味として理解され「志向からの意味の解放」、また状況の繋縛から指示は解放された「状況からの指示の解放」。これらの事態は全て、意味の理念性に支えられて生起する。「書かれた言述」を扱う解釈的場面では、この意味の理念性は、著者の心的志向との分断によるテキストの意味論的自律、及び読者の普遍化という形で現われた。しかし他方で、こうした実存的状況を含む有限な地平から超脱する理念的意味は、現実と關係を持たずに言語体系内に自閉するのではなく、それは現実との接觸を回復する運動へと反転する。つまり、状況の繋縛から解放された指示や非公然たる指示の総体は、それ自体一つの「世界の投企」となるのであり、また解釈はそのようなテキストの意味世界を起点として新たな出来事を生み出す行為となる。解釈は、意味の普遍的理念性に関わる「説明」と人間の実存(現実存在)の深みを洞察する「理解」との動的過程として成立する。疎隔も同化も共に人間存在の有限な地平を指し示す実存的概念だが、疎隔は理解を妨げる否定的契機に止まらず、むしろそれを前提にして始めて理解が可能となるような、

いわば解釈の条件である以上、方法的乃至は認識論的性格を帯びてくる。疎隔とは現実の時空間の距離というよりも、文化の距離であり、疎隔を克服する道は疎遠な実存状況それ自体の方向ではなく、テキストの意味世界の方向にある。また、同化も単に疎遠なものを自分のものとして所有することを止めて、反対に意味の普遍性のお陰で利己主義的自我を没収する契機を伴いながら、テキストによる新たな存在様態の開示に身を委ねる一種の開放性を獲得することになる。

要するに、リクルールの解釈理論を貫いている中心課題は、意味を基軸とした「現実性と理念性の弁証法」の運動を説明することであると云えるだろう。この弁証法は様々な対立のバリエーションとして現われている。例えば、実存と本質、歴史と構造、状況（環境）と世界、時間性と非時間性、特殊性と普遍性、語の記号論と文の意味論、自我と自己などの諸対立との連関の下で扱われている。こうした諸対立を集約した弁証法的運動の名称が、意味を巡る「現実性と理念性の弁証法」なのである。しかも、この弁証法の動態の説明は、実は世界内存在という人間の存在様態の説明とも結びついている。理解を精神科学に固有の方法として基礎づけようとしたデイルタイの後を受けて、ハイデッガーは解釈学を精神科学の基礎に据えつつ、理解の認識論を「理解の存在論」へと転換させ、理解を他者に関係づけるよりも「世界」に関係づけた。ハイデッガーが当初企てた「解釈学的現象学」を、リクルールはコギト的直観によって自己理解に直結するのではなく、存在理解が表現されたテキストの解釈という迂路を経た自己理解を目指すのである。第一の「解釈学への転回」によって象徴の森——宗教現象・精神分析・詩的言語に関わるが、特にフロイトの精神分析という森——に迷い込んだリクルールは、そこから脱出する手掛かりを言語領域の隠喩に求め、象徴の解釈学から隠喩の言語学へと第二の「言語への転回」を図り、『生きた隠喩』や『時間と物語』などの著作の中で言語の創造性という問題に積極的に取り組んでいる。テキストや言述を中心に据えた彼の解釈学の射程距離は実に広範囲にわたるものであり、実存哲学の基本的視座を自らの解釈学の血肉とし、宗教言語や聖書釈義の方面を独自の仕方で開催する一方で、行動理論や歴史理論などへの解釈理論の適用の問題なども模索している。⁽¹⁾

Ⅲ 創造と発見——解釈における「死と再生」

さて以上の考察から、我々は解釈における「創造」と「発見」という二つの契機を取り出す準備ができたかと思う。一般に、創造は既成世界の上に新たな世界を創出することであり、発見は既成世界の中に隠れていた事象や意味を新たに見出すことであると考えられている。つまり、

創造は既知の世界に未知の世界を付け加えることであり、発見は既知の世界から未知の世界を引き出すことであると解されている。前者が既成世界の枠組み自体が変容する存在の更新であるとするれば、後者は既成世界の枠組みは不変でその布置が変化する認識の更新であると言える。こうした創造と発見という二つの対立的契機が、解釈の中に立ち現われて解釈的行為に刺激を与え、それを活性化させる要因になっていると思われる。本章の目的は、解釈における「創造と発見」の契機に着目して、解釈の地平の突破や拡大に関わる「存在と認識」の運動を描写することにあるが、それは具体的には、エリアーデが構想した「創造的解釈学」の中に含まれている運動をリクールの解釈理論、とりわけ「疎隔と同化の弁証法」を下敷きにして捉え直すという形で遂行されることになる。

まず、宗教現象に接近する際のエリアーデの開かれた柔軟な態度について、彼自身が語った言葉に耳を傾けてみよう。「私は資料への私の没入をその題材との私の融合——それは私の肉体的な抵抗の極限まで押し進める——になぞらえている。……（引用者、省略）……資料の中に溺死して、私の中にある、個人的なもの、独自のもの、生きているものが消え去り、死んでしまう。私が再び自分に帰るとき、私が生き帰るとき、私は物事を以前とは違って見ている、私は理解しているのだ。」

これはまるで通過儀礼における「死と再生」を語った文章である。宗教現象の解釈的行為に、エリアーデは確かに「死と再生」のイメージを重ね合わせていたと思われる。彼にとって、解釈は解釈者自身の絶後蘇生を強いるような一大事であった。解釈者は資料への没入を深めて行き、遂には彼の個人的なもの一切が資料の中で溺死する。そしてそこから蘇る（文字通り、黄泉帰る）時、以前とは異なった仕方で見えている自分に気づくのだ。こうした宗教体験の「死と再生」にも比すべき解釈的行為をエリアーデは企てたわけである。第一章で我々はエリアーデの創造的解釈学の意味を明確にしようと努めたが、ここで再び「創造的」ということの意味を問い直さねばなるまい。

リクールの議論を通して輪郭が鮮明になった解釈学の問題群を次の三点に整理しておこう。まず第一に解釈の対象はテキストの意味世界か、著者の心的志向かということ、第二に解釈の主体はテキストの自己開示力か、読者の理解力かということ、そして第三に解釈の方法は説明か、理解かということである。これら三つの問題提起に対するリクールの回答は、解釈の対象は「テキストの意味世界」以外にはありえず、解釈の主体はむしろ「テキストの自己開示力」の方であり、解釈の方法は「説明と理解の弁証法」的過程に他ならないということであった。「疎隔と同化」の実存的概念は、〈説明と理解の弁証法〉を背景に持つ時に、認識論的色彩を帯び、解釈の条件としての方法論的疎隔や、テキストの意

味の現実化としての同化の基本性格が顕わになった。リクールは、疎遠なものを同化する過程を所有ではなくて、利己主義的な自我の没収の契機を含むものと見做し、ただテキストの指示の方向を辿ろうとする解釈のみが新しい自己理解を始動せしめると考えた。「もしテキストの指示が世界の投企であるならば、そのとき自己自身をまず第一に投企するのは、読者ではない。読者は、むしろテキスト自体から新しい存在様態を受け取ることによって、自己投企の能力が拡大されるのである。」(IT:94) リクールは、テキストに先行すると主張する自我 (the ego) とテキスト理解に由来する自己 (the self) を対立させ、「自我に自己を与えるのは、世界開示の普遍的な力を持ったテキストである」(IT:95) と考えるのである。

こうしたリクールの解釈の見方は、エリアーデの解釈のそれと明らかに共通点を持っている。それは、解釈者の自我の彼方から、解釈対象としての世界がまず最初に自らを顕わにすること洞察力を洞察している点である。聖の顕現やテキストの開示は、解釈者の自我に先行する。この解釈における主客の関係の逆転は、宗教現象における主客の逆転と構造的な類似を示している。解釈的行為も宗教的体験も、自我の彼方から与えられるのである以上、主体は彼方にある。その事態の説明を、例えばエリアーデは聖なるものを人間の意識構造を構成する本質的要素と見做すことで行なおうとし、リクールはテキストを世界の投企、新しい世界内存在の様態の提示と見做すことで行なおうとしたのだ。⁽¹³⁾ 疎遠な他者の世界内存在の様態を理解する際に、解釈者の側には「自我の没収」、乃至は「死と再生」が要求されることになる。何故ならば、解釈的行為は、解釈者の世界内存在の様態を一時的にせよ撤廃せずには十全な仕方では成立しえないからである。⁽¹⁴⁾ 自分が属する文化の眼鏡を外さない限り、他者による世界の見方は自分の文化の特殊性を屈折して現われる他ない。我々の異文化理解の歴史は、或る意味で、そうした文化的特殊性のレンズ越しに見られた偏見と誤認が交錯した歴史であったと言える。

しかし、そのような「自我の没収」や「死と再生」は果して実現可能であろうか。ここで問われるべきは、正に解釈学的な死に方と蘇り方である。エリアーデの解釈学が含みうる創造性の問題を再検討することを通して、その可能性を考察することができよう。それは同時に、「発見と創造」という解釈上の肯定的契機の裏側に潜む「盲目と破壊」という否定的契機を白日の下に晒す作業でもある。エリアーデの創造的解釈学は、解釈対象としての世界が含んでいた潜在的意味が顕わになる「世界発見」と、解釈者自身の生が解釈的営みを通して豊かになる「自己発見」、及び宗教現象が本来的に有する「宇宙創造」という三重の創造性によって特徴づけられていた。世界と自己の発見は、宗教現象それ自体

の宇宙創成力に賦活されて、「人間の変容」という人間の死と再生と、「文化の創造」という世界の死と再生がもたらされるのである。だが、そうした解釈的行為としての世界と人間の創造は、それを生み出した解釈的行為そのものに作用を及ぼし返し、それがまた新たな発見を誘うことにもなる。

こうした「発見と創造」の相互規定的な運動は、実は「盲目と破壊」という否定的契機を隠されたバネとしている。というよりも、解釈的行為は、そもそも「発見と創造」と「盲目と破壊」との交互媒介的な運動全体を指す言葉である。発見に対する盲目の關係は、目覚めに対する眠りの關係に似ている。盲目とは、疎遠な他者の世界内存在の狀態に対して心の眼が閉じている狀態であり、従って自己の世界内存在の狀態が持つ特殊性にも盲んでいる事態を意味する。こうした心的盲目の中で硬化した精神の意味空間に一種の亀裂が生じて、その外側の光が漏れ来る時がある。その光は眼には痛みを伴う眩しさではないが、やがて眼が慣れると、次第に外側の光景の輪郭が明瞭になってくる。それは従来の意味空間の布置が新たな光の下で変容して見えることであると同時に、その新たな光として外側の風光も眼に入ってくるのだ。発見は差し当たり従来の世界の中の出来事だが、実はその発見自体を導く光の存在に深く支えられた事柄である。そして、発見と共に、盲目は始めて盲目であった事実気づくことになる。盲目を踏み台にして始めて発見は可能となるという意味で、盲目は発見の基底であると言える。そして、発見は逆に更なる盲目の自覚へと反転するはずである。こうして、発見と盲目は相互規定的な運動の兩極に他ならず、兩者の動的關係に影の如く付き纏うのが、解釈的行為の地平の拡大を可能ならしめる「光」の存在である。

また、解釈上の創造は、何よりも「人間の変容」と「文化の創造」に関わっており、それは宗教現象それ自体の宇宙創造性によって賦活される。従って、創造とは解釈的行為が宇宙創成の業に等しき創造力を獲得する営みであることを意味する。宗教現象の解釈とは宇宙の再創造であり、世界と人間の再創造である。しかし、この創造には、実は「破壊」の契機が隠されている。そもそも創造が可能なのは、破壊をその行為の基底とするためである。人間の変容も文化の創造も、従来の人間や世界の崩壊を前提にしている。それは破壊以前の物事が全て無に帰すことではなく、全てが破壊を通じた創造の中で蘇ることだ。破壊として創造は生まれ、創造として破壊は進む。同化の過程での「自我の没収」やテキスト世界の開示への態度も、能動と受動、摂取と放棄が同時に成立するような逆説的事態である。こうした破壊と創造の相互關係を貫く動性を、我々は「力」として取り出すことができるだろう。解釈の「発見と創造」は、その裏側に「盲目と破壊」を隠し持つが、それら運動の全体を解

積の「光と力」が貫いている。

以上一瞥したように、「発見と創造」は「盲目と破壊」と表裏一体の関係をなしつつ、解釈的運動を展開すると見られるが、ではエリアーデの解釈学の中でそれらは如何なる運動となつて具現したのだろうか。また、その解釈的運動の指導理念は何であつたのか。リクールの見解に従えば、距離や疎隔は解釈の障害ではなくて、むしろ解釈の条件であり、解釈は「疎隔を生産的なものとする企て」であつた。エリアーデも、ほぼ同様の理解を示していたと考えられる。彼の眼前には、実に夥しい数の疎遠な実存状況（世界内存在の様態）が歴史的にも地域的にも拡がっていたが、解釈学的な「死と再生」の訓練と実験を通して、疎遠な意味世界を理解する可能性を彼は確信していたに違いない。こうしたエリアーデの解釈学的企図を貫いていた指導理念は、「新しいヒューマニズム」であつたと推察される。解釈学的宗教学を遂行する途上で彼が望見した「新しいヒューマニズム」は、「人間についてのより深い知」の体系としての「哲学的人間学」を基盤にして始めて開かれるものであつた。この創造的解釈学と「新しいヒューマニズム」の関係は、距離や疎隔の視点から眺める時に、新たな相貌を呈する。

詳細に論じる紙幅の余裕はないが、エリアーデ宗教学の壮大な構想、即ち宗教学が「哲学的人間学」に至る道を切り開くという構想は、地球上の多様な意味世界との遭遇と接触を俟って始めて誕生しえた。解釈学はそれら疎遠な意味世界を理解する方法に止まらず、むしろそのような理解を企てる人間の生き方^{ライフスタイル}を示すものと解してよい。ここで言われる「新しいヒューマニズム」は、単に古いヒューマニズム（ギリシア・ローマの生活に理想を見たキケロの思想やルネッサンスの精神運動など）と対照をなすのみならず、「人間」概念そのものの根本的変質を必然的に含んでいる。エリアーデが見た新しい人間像は、フーコが解説したような近代西欧の「人間」概念を突破しているだけではない。それは解釈上の還元主義と文化上の地域主義を超越する地平に出た後に始めて視界に入ってくる「普遍的な人間」の姿であり、理性と感情、意識と無意識、昼と夜、生と死、精神と肉体などの二元論的な分裂が癒され統合された「全き人間」(total man)である。ヒューマニズムの中心概念をなす人間性はラテン語の *humanitas* に由来するが、それと大地を意味する *humus* との親縁性はしばしば指摘されてきた。また、人間を表わすギリシア語の *άνθρωπος* に古代人が与えた語源 *ἄνω ὀψών*（上を眺める人）の是非はともかく、マックス・ミュラーは「人間を人間たらしめるものは、人間のみが自分の顔を天に向けることができるということ、それだけは確実である⁽¹⁵⁾」と述べた。古来、人間は大地を踏み、天空を見上げる存在であつた。そうした実存の様態が、人間を地上の卑小な存在と同一視する人間観の中に封じ込められるわけでは必ずしもない。「普遍的な

人間」と「全き人間」という、人間観に関して少なくとも二つの旗印を掲げる「新しいヒューマニズム」は、「哲学的人間学」の確立と密接な繋がりがあるとされた。哲学的人間学は理性の普遍性に基づいて人間の本質解明を目指す学であり、また哲学的人間学は天を仰ぎ地を踏む実存様態を基盤にして人間が宗教的人間 (homo religiosus) である所以を究明する学であろう。このようにエリアーデが哲学的人間学への道を展望し、また人間精神の普遍性を追求したという事実から判断する限り、彼の学問的営みには、普遍的なものを志向する価値関与的姿勢が含まれていたと推測される。その人間精神の普遍性を憧憬するエリアーデの眼差しは、また歴史と構造の統合、或いは記述と価値の統合を希求する眼差しでもあったはずである。

最後に、触れておかねばならないことがある。それは解釈において距離は距離として残されるという問題である。同化は文化の距離を克服し、いわば距離を癒す企てだと言えるが、実は距離が消滅することはありえない。むしろ、解釈的努力によって、距離は始めて距離として現前するのである。疎遠な意味世界を理解する試みとは、その距離を距離として自己の視野の中に収めることに他ならない。個人という個別レベルにおいて、ちょうど自己と他者の姿形や性格や趣味が決して同一ではありえないように、集団という特殊レベルにおいて、自己の文化と他者の文化の間の形態や特性や志向も同一ではありえない。特定の個別や特殊の普遍主義（絶対化）が無数の惨劇を招いたことは、歴史が如実に語るところだ。我々にとっての問題は、個別や特殊を超越的に包み込む普遍の次元を如何に意識化するかということである。個別や特殊の次元における様々な相違や対立はそれとして、それらを更に包摂するような精神的な場——それは論理的というより存在論的な場である——の方向に眼差しを向ける訓練と実践が、決定的に重要な事柄となるだろう。それは確かに忍耐を要する作業に違いないが、それが実を結ぶ時、自己と他者、或いは自己の文化と他者の文化の間の距離は距離として残りつつ、なおその距離は決して負性の価値を帯びることはなからう。疎遠な他者との交流は、相違の抑圧や抹消ではなく、むしろ相違との交わりの欲びとなるはずである。こうした一見楽天主義的な人間観は、却って現実に対する透徹した洞察からのみ生まれることを看過すべきでない。とはいえ、エリアーデ自身が吐露しているように、意味探究の精神的歷程は、何度も未知の意味世界との遭遇によって危機に晒され、道に迷い、絶望し、そして希望の光を見出すような「ラビリンズの試練」であった。¹⁶ この試練の過程で、人間の実存は、中心に到着したという確信と新たに生じる不安とを繰り返し繰り返し交錯させる。現代の宗教学者が担った課題が、疎遠な意味世界との出会いとその解釈学的努力によってそれぞれの「ラビリンズの試練」を現実を経験することであるとすれば、話が本当に始

まるのは、それからだろう。

(注)

煩雑を避けるため、以下の二つの著作からの引用に限って、本文中では略号 (Q.) と (IT.) を用いた。略号の後の数字はページ数である。

Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, 1969. (Q.)

Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, 1976. (IT.)

(1) See, for instance, Mircea Eliade, *le Sacré et le Profane*, Gallimard, 1965, pp.15-16. そうは見られる次の言葉はその原理を端的に示すものだろう。「人間が聖なるものを知るのとは、それが自らを願わねばならないからであり、しかも俗なるものとは全く別のものとして自らを示すからである。」また、「最も原初的なものでないとしても、聖の顕現全てが示す逆説をいくらか強調してもしすぎることはなからう。聖なるものを願わす時、どんな事物もへ全く別のものになるが、しかもそれはそれ自身であることを止めない。何故なら、それは自らを取り巻く宇宙的世界に関与し続けるからである。」

(2) See, for instance, Mircea Eliade, *The Quest: History and Meaning in Religion*, The University of Chicago Press, 1969, preface. Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe*, Belfond, 1978, p.176.

(3) Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe*, Belfond, 1978, p.164.

(4) Ibid., p.180. そうして「エリファデーは『ペラトーンにみれば、認識は天界で観照したアイデアを想起することであり、オーストラリア原住民の場合には、新加入者は神話的先祖をかたどった石の物体 (churunga) の前へと連れられる』と言っている。

(5) Raffaele Pettazzoni, "The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. by Mircea Eliade and Josef M. Kitagawa, The University of Chicago Press, 1959, pp.59-66.

(6) Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe*, Belfond, 1978, pp.147-148.

(7) 因みに、エリファデーは対談者クロード・フアンリ・ロケの次の言葉を聞いて、深く頷いている。「私はあなたの小説の中に、忘れっぽい人間たちに記憶を取り戻させ、その記憶によって彼らを救済する宗教学者の寓話を見出しています。全ての記憶はこうして起源の記憶であり、起源の全ての記憶は、光と救済となるでしょう。失われるものは何一つないのですから。つまり、時間のお陰で、破壊と創造が交錯した時間のお陰で、起源が意味を持つのですから。」

・だからなぜ歴史が解釈学の中で完成されるのか、またなぜ解釈学が創造や詩想の中で完成されるかがよく分かります。私は Zaharia Farăma が「ルチア・エリファデーの神話的双生児であり、血の繋がった分身であるように思えます。」 See, Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe*, Belfond, 1978, p.210.

(8) ソシエール自身の手稿の発見やゴデルやエンングラー等による検証作業を通して、『一般言語学講義』の編者がソシエールの講義内容に加筆と修正を施した事実が明らかにされつつある。リククールによるソシエール理解は、ソシエール言語学の全体像を正確に捉えたものとは必ずしも言えない。ソシエール理論

と基本概念の綿密な考証に関しては、丸山圭三郎『シュールの思想』（岩波書店）、一九八一年、第三章、参照。

- (9) リクールは「現象学的方法への解釈学の問題の接ぎ木」に関して、近道と遠回りの道の二つがあると考えている。近道は「理解」を認識様式としてではなく存在様式として捉えるハイデッガーの「理解の存在論」であり、遠回りの道は存在理解が表現された言語（テキスト）分析を経る「解釈の認識論」である。リクール自身は「一切の解釈学は、他者の理解という迂路を経た自己自身の理解である」と考えて、遠回りの道を選択する。See, in particular, Paul Ricoeur, *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Seuil, 1969, pp.7-28.

- (10) See, for instance, Paul Ricoeur, *La Symbolique du mal*, Aubier, 1960. 『悪の象徴論』 Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Seuil, 1969. 『解釈について——フロイト試論』

- (11) その研究成果は次の著作に纏められてゐる。Paul Ricoeur, *Du text à l'action, Essais d'herméneutique II*, Seuil, 1986.

- (12) Mircea Eliade, *No Souvenir Journal* 1957-1969, Harper & Row, 1977, p.92.

- (13) 「顕現の現象学」と「宣教の解釈学」を対照させることによってリクールがエリアーデの宗教思想を真の正面から取り上げた論考がある。See, Paul Ricoeur, "Manifestation et proclamation", *Le Sacré*, Aubier, 1974, pp.57-76.

- (14) 宗教現象学の流れは、「本質的な宗教現象学」や「歴史的類型論的な宗教現象学」を経て、近年は特に「実存的解釈学的な宗教現象学」の方向へと根本的な転換を遂げつつある。宗教現象の意味的連関を追求する「宗教現象学」は、言語表現を媒介した他者理解を目指す「解釈学」や世界内存在としての人間の経験の有限な構造や様態を扱う「実存哲学」と結合し、従来の研究では隠されていた規範的実存的目的が公然と掲げられ、むしろそれを積極的に追求する姿勢へと変貌している。そこで再確認されたことは、聖なるものに對する信仰者の実存的志向を記述する際に、世界内存在が持つ実存構造に即した観点からそれを理解するということである。従って、現象学的方法としてのエポケーや共感的追体験は、実存的に或いは言語的に制限されたものとならざるをえない。この現象学の具体例は、リクルールの宗教研究の中に見出すことができる。実存的解釈学的な探究が部分的で遠近法的な性格を持つものである以上、決定的に重要な事柄は、その探究が文化的相対主義を克服しようような眼差しの下で遂行されているか否かということだろう。See, for instance, Sumner B. Twiss and Walter H. Conser, Jr (eds.), *Experience of the Sacred*, Brown University Press, 1992, pp.44-70.
- (15) Max Müller, *Introduction to the Science of Religion*, Arno Press, rpt., 1978, p.18.
- (16) Mircea Eliade, *L'Epreuve du Labyrinthe*, Belfond, 1978, p.138, 211, etc.

Creation and Discovery in Interpretation

—Eliade and Ricoeur

Masakazu TANATSUGU

This paper has two objectives. The first is to elucidate Eliade's and Ricoeur's fundamental understandings and attitudes toward hermeneutics, and the second is to pick out the two moments of 'creation and discovery' implied in interpretative conduct.

We will reconsider the basic character of Eliade's creative hermeneutics mainly by referring to his books *The Quest* (1969) and *L'Épreuve du Labyrinthe* (1978), and try to survey Ricoeur's theory of interpretation by reviewing his book *Interpretation Theory* (1976). In so doing, we will be able to show that interpretation is not just literal translation between the ordinary worlds of meaning in everyday life and the foreign worlds of meaning we are forced to face in encountering other peoples, but renewal connected with both an epistemological dimension and an ontological one. The hermeneutical task is to find a way to accept the differences between the self and others without eliminating or suppressing them. Eliade approached this subject matter of bridging the cultural gap with a view to establishing "a new humanism", and Ricoeur discussed it from the standpoint of "the dialectic of distancing and appropriation."

This kind of cultural gap can not disappear in the hermeneutical endeavor, but must be present to us as a real gap. However, confronting that gap will give us the possibility of participating in a new spiritual world where the cultural differences coexist in harmony with one another. We can say that today, the historians of religions, inevitably meeting with a number of unfamiliar existential situations or foreign worlds of meaning, are, in a sense, most suitably situated to grasp the unity or the universality of human spirituality beyond its historically and socially multiple appearances.